

SENTIDO ANTROPOLOGICO DE LA CONFESION

JOSE MIGUEL ODERO

Los sacramentos de Cristo son realización y presencialización de la Salvación que reveló y, a la vez, realizó en plenitud el Verbo encarnado. Los sacramentos compendian la Revelación de Cristo y realizan la Salvación que esa Revelación anuncia e incoa.

En el seno de la Iglesia crece la comprensión de la Revelación contenida en el signo sacramental. El *intellectus fidei* que vertebrata y vivifica el genuino interés teológico debe ir descubriendo la armonía que relaciona cada sacramento con los misterios de la fe, con la economía salvífica y con el Universo Creado. El teólogo presentará cada uno de los *sacramentos de Cristo* como tesoros «de gracia y de verdad» (Io 1,14), *obras maestras* de la Sabiduría divina para realizar la Salvación humana.

En este sentido la presente comunicación quiere iluminar el carácter «divinamente razonable» de la estructura del Sacramento de la Penitencia y concretamente de la Confesión, en cuanto medio *necesario* establecido por la Providencia para alcanzar el perdón de los pecados.

¿Por qué la Sabiduría divina ha dispuesto que los cristianos puedan lavar sus pecados precisamente en el modo de confesarlos a un sacerdote para luego recibir de éste la absolución? ¿Cuáles son las razones que hacían este acto de la confesión especialmente aconsejable entre otros signos y elementos posibles? ¿Cómo se adecúa este signo al efecto que el Sacramento produce y cómo resulta particularmente *significativo* de ese efecto?

1. *El problema de la Confesión y su valoración antropológica en la polémica antiluterana*

El *Instrumentum laboris* del próximo Sínodo sobre la Peniten-

cia¹ entiende que se ha producido un mayor esclarecimiento de la cuestión que nos ocupa a la luz de las investigaciones antropológicas más recientes. ¿Cómo ha asimilado esas aportaciones la teología contemporánea?

Ya desde el siglo pasado existe un positivo interés por reivindicar los valores antropológicos que rodean el acto de la confesión; ese interés cuajó en el género literario de la *Apología de la Confesión*².

Sin embargo los manuales de Teología Sacramentaria se han centrado más bien en la demostración histórico-positiva de la antigüedad apostólica de la confesión y su institución por Cristo, continuando el estilo polémico que encuentra un modelo en las *Disputationes theologicae* de Belarmino.

Efectivamente, es alrededor de la polémica con los calvinistas y luteranos cuando queda planteado el marco fundamental de las reflexiones antropológicas acerca de la Confesión.

Posiblemente resulte tan vieja como el cristianismo la existencia de grupos de fieles reacios a practicar la Confesión³. Sin embargo estos errores prácticos sólo alcanzan una precisa formulación teórica en los albores de la Edad Moderna, con Pedro de Osma, Wycleff y Hus.

En estas primeras posturas teóricas cabe distinguir ya dos aspectos: el motivo antropológico que determina el rechazo de la Confesión y la fundamentación teológica que posteriormente se arbitra para sostenerlo. Es notable detectar en los primeros teólogos detractores del Sacramento una sustancial simpatía con los futuros Reformadores en la visión peyorativa de la Confesión: se trataría de un acto *superfluo*⁴ y sin *fundamento*, que por su singular *dureza*⁵ no podría ser impuesto a los cristianos.

No van a ser otros, sustancialmente, los motivos que aducirá

1. Cfr. *De reconciliatione et Poenitentia in missione Ecclesiae. Instrumentum laboris* (C. del Vaticano 1983), n. 35: la confesión sacramental «responde a exigencias psicológicas profundas del hombre».

2. Cfr. como ejemplo: Auguste NICOLAS, *Études philosophiques sur le Christianisme*, t. III (Vaton, Paris 1852). También: César CASTELLANOS, *Apología de la confesión auricular o Sacramento de la Penitencia* (Madrid 1915).

3. Cfr. S. IRENEO, *Adversum haereses*, 1, 13, 7 (PG 7-1, 592); ALCUINO DE YORK, *Epistolae* 94, 112 y 225, en *Epp. IV, MGH* (München 1978).

4. «Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis»: Dz 1157; cfr. WYCLEF, *Tractatus de potestate papae* (a. 1379), ed. Lo-serth (Londres 1907) p. 314.

5. Cfr. La proposición 10, extraída de las obras de J. Hus, reprobada en el Concilio de Constanza: HEFELE-LECLERQ, *Histoire de Conciles VII*, p. 309. Cfr. también Dz 1260.

Martín Lutero: la Confesión es un *tormento* para las conciencias⁶, justamente por sus exigencias de integridad. Por otra parte, extravía el alma distrayéndola del principio de la justificación —la fe en Cristo— y originando en ella un falso temor de Dios que crea peligro de hipocresía⁷. Por ello, Lutero critica la praxis católica, según la cual basta la atrición y la confesión tras diligente examen de conciencia, para poder recibir la absolución sacramental. Lutero desconfía de que la acción del hombre forme parte esencial del sacramento (examen, confesión) y concibe la *posibilidad* de que en el fiel católico que se confiesa la fe en Cristo esté intencionalmente ausente del gesto sacramental. Por eso propone *otra praxis nueva*, hipotéticamente más significativa y pedagógica en orden a mostrar el carácter de *don* que tiene el perdón; propone una *confesión genérica de culpabilidad* en lugar de la tradicional confesión de los pecados⁸. La nueva estructura de la Penitencia tendría esta doble ventaja: evitar al penitente la onerosa labor de especificar sus pecados y permitirle abandonarse con mayor intensidad a la confianza de que *todo* se le perdonará por la Pasión de Cristo.

La «Confesión de Augsburgo», determinando ya las características del nuevo rito, señala que la confesión de culpabilidad se realizará mediante un testimonio externo —público y también colectivo— de contrición⁹.

La reflexión posterior de Calvino sobre la esencia de este sacramento, aunque bebe en otras fuentes teológicas, y posee así mayor riqueza especulativa, mantiene una idéntica polarización entre la acción del hombre y la acción salvadora de Dios, que se colocan cuidadosamente separadas. Calvino parece entender el rito penitencial como realidad *exclusivamente antropológica*, ajena a cualquier *eficacia* salvadora, aunque se estructure religiosamente en vista de las relaciones entre el hombre pecador y Dios¹⁰.

6. Sobre el argumento de la confesión como *tormento* del penitente, cfr. *Sermón sobre la penitencia* de 1518, en *Werke* I (Weimar) pp. 322-324; cfr. VI, p. 162.

7. Cfr. *Werke* VI, pp. 544-545.

8. Lutero proponía una *confesión de la culpabilidad* genérica en lugar de la confesión de los pecados (Cfr. H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente* en *La Maison-Dieu* n. 104 (1070) 28-90). Un texto definitivo se encuentra en la carta a Santiago Montano de fecha 22.VII.1622.

9. Los textos litúrgicos del rito pueden encontrarse citados en la voz *Pénitence* del DTC 11, col. 1069.

10. Cfr. las referencias muy extensas de S. ROBERTO BELARMINO, *De Poenitentia*, lib. I y III, cc. 18-19, en *Opera omnia* IV (París 1873) pp. 485 ss. El rechazo calvinista de la Confesión proviene de no entender correctamente el concepto de sa-

Calvino relaciona intrínsecamente Penitencia y terror. La «mortificación» es el primer acto de la Penitencia, que concluye como «vivificación». En este sentido la Confesión resulta saludable como acto de *humillación* conforme al primer momento de la Penitencia; una humillación que es, a la vez, glorificación de Dios. En cuanto a la confesión detallada de los pecados, Calvino la acepta *ad casum* por la eficacia psicológica que pueda retener en orden a una terapia de la angustia en el pecador ¹¹.

El Concilio de Trento, por lo que respecta al tema que nos interesa, reivindicará la práctica de la confesión como parte necesaria de la Penitencia y, declarando la doctrina sobre la integridad formal de la Confesión, tachará de *impía* la valoración luterana (*verdugo de las conciencias*) ¹². Además, en el cap. 5 *De confessione* de su sesión XIV, el Concilio contiene dos argumentos que iluminan positivamente el sentido de la institución divina de la Confesión y responden así ampliamente a las causas de su problematización en aquel tiempo: «la misma dificultad de la confesión y la vergüenza de descubrir los pecados, ciertamente *pueden parecer onerosas*, si no estuvieran compensadas por tantas y tan grandes conveniencias y consuelos, que por la absolución se otorgan sin lugar a dudas a todos los que se acercan a este sacramento» ¹³. Esta consideración, de interés marcadamente antropológico, recoge, sin desarrollarla, la convicción de la fe cristiana acerca del positivo valor *para el hombre* de la práctica sacramental globalmente tomada, es decir, tal como la Iglesia la ha recibido de Cristo y los Apóstoles. De forma que la fe en la Sabiduría y Bondad divinas presencializada en este sacramento de la Iglesia revela la utopía de una hipotética reforma de la estructura sacramental en vista de obtener mayores beneficios para los hombres.

Cierta referencia a este género de argumentación se encuentra en la cita de S. Jerónimo aducida por el Concilio para explicar la invalidez de una confesión que no fuera íntegra. El Concilio sostiene que el penitente, al *retener conscientemente* algún pecado que debía confesar, en realidad *no propone nada* que pueda ser perdonado por Dios mediante el sacerdote, «porque si el enfermo se avergüenza de mos-

cramentalidad y, concretamente, la presencia de Cristo en los ministros sagrados: «omnia sacerdotia ad Christum translata sunt» (p. 611).

11. Cfr. CALVINO, *Institutio christiana*, p. III, c. 4, n. 10, en *Corpus Reformatorum* XXII (1866) col. 117.

12. Cfr. Dz 1679 y 1682.

13. Dz 1682. El Concilio no acepta que la enumeración de los pecados sea «*tantum* hac aetate utilem ad erudiendum poenitentem et consolandum» (cfr. DTC 11, cols. 1071 y 1085).

trar la herida al médico, la medicina no llega a curar lo que ignora»¹⁵.

Trento acude a una analogía muy comúnmente utilizada por los Padres —la medicina— a la hora de explicar el sentido de la praxis confesional. Esta referencia pone sobre el tapete uno de los puntos que van a interesar esta comunicación: ¿cuál es el origen de esa *vergüenza* que provoca el acto de ocultación, acto que es precisamente el que contraría la acción de confesar? El Concilio reconoce a ese acto una tremenda eficacia sobre el ser del penitente: callar, ocultar, no confesar *algo* es realmente *no sólo dejar de proponer algo al perdón divino*, sino hurtar a ese perdón *la entera persona humana*. El óbice puesto a la gracia del sacramento no es un requisito arbitrario, «técnico»; ni es concebido como «un defecto mecánico que impida su eficacia». La Iglesia detecta allí una profunda *disposición* de la libertad humana ante el perdón, disposición que se manifiesta empíricamente en el acto de no confesar. Es esa libre actitud lo que no quiere «forzar» la Misericordia divina con un perdón sin penitencia.

Hay que reconocer, pues, en los documentos del Concilio, una antropología considerablemente más profunda que la calvinista. Para Calvino, la Confesión era una terapia psicológica, una medicina del sentimiento de angustia. Trento afirma que este Sacramento no tiene por finalidad *exclusiva ni primaria* consolar e instruir al penitente sobre el alcance de la Misericordia de Dios. El Concilio subraya cuál es la finalidad principal del Sacramento, al enseñar la necesidad de enumerar todos los pecados (los que conscientemente tenga presentes el penitente) por medio de la Confesión. Mientras Calvino sólo ve en la Confesión una terapia sintomatológica, Trento la entiende también etiológicamente, afirmando que no sólo es un remedio contra *el sentimiento* de la angustia sino contra *el objeto* que provoca la génesis de la angustia, que es el pecado no perdonado.

El Catecismo Romano propiciado por Trento ilustrará la conveniencia de la Confesión desde dos perspectivas diversas. En primer lugar señalando su inicial «naturalidad», es decir, mostrando que su naturaleza entra en simpatía con algunos comportamientos *naturales* humanos, concretamente con la *confidencia* que suele establecerse entre los amigos¹⁵. En este sentido está poniendo de relieve que la posible repulsa a confesar tiene un origen foráneo a la naturaleza

14. Dz 1680. La cita de S. JERÓNIMO corresponde al *Comentario al Eclesiastés*, c. 10, 195 s., CCSL 72, 338.

15. Cfr. Pars II, *De Poenitentiae Sacramento*, n. 48.

humana. Por muy fuerte que pueda ser la vergüenza, nunca resulta señal verídica de que la confesión contraría alguna legítima tendencia natural del hombre.

Por otra parte, el Catecismo Romano advierte que la Confesión es el signo natural y más expedito que puede llevar al hombre al conocimiento certificado de su auténtico arrepentimiento, es decir, de la *verdadera contrición*¹⁶. Por tanto, la Confesión es también el signo establecido por Dios para que los hombres puedan reconocer el efectivo perdón divino de sus pecados concretos¹⁷.

2. La vergüenza de confesar

La dificultad de la Confesión está íntimamente relacionada con lo que debe ser característica esencial de la penitencia: la dureza, la laboriosidad¹⁸. Si el Evangelio de Cristo no es sólo el anuncio del Perdón divino sino una invitación a la penitencia —realidad central en la vida cristiana—, no debe producir extrañeza que en el núcleo del Sacramento de la Penitencia se encuentre *dificultad*. De hecho, la reflexión patrística sobre la Penitencia ha puesto de relieve que la praxis pastoral de la Iglesia, exigiendo la superación de la vergüenza, ayuda al cristiano a alcanzar el bien arduo de la reconciliación. Si se edulcorase la *vera poenitentia* eliminando sus aspectos más arduos —decretando p. ej., un arbitrario perdón *sin* confesión—, la reconciliación auténtica quedaría impedida.

La *verecundia* —y su manifestación corporal, el *pudor*— atrajo vivamente la atención de Tertuliano en su obrita *De poenitentia*. Es el factor determinante —dice— para que muchos rehuyan o retrasen la confesión. Tertuliano plantea con viveza la paradoja de que

16. Cfr. *Catecismo Romano*, parte II, cap. 5, n. 46.

17. Ya S. Buenaventura dijo que la confesión «quamvis onerosa videatur propter pudorem, tamen est sarcina miro modo allevians per absolutionem» (*In 4 Sent.*, d. 17, p. II, q. 1, q. 2, ad 6). Este conocimiento cierto del perdón divino no es el menor de los bienes que hacen llevadera la posible pesantez del Sacramento (cfr. *Dz* 1862, *cit.*).

18. Cfr. ORÍGENES, *Hom. 2 in Leviticum*, 4 (PG 12, 418 B-C): «dura et laboriosa... remissio cum peccator non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam»; TERTULIANO, *De Poenitentia*, 9, 1 (CCSL 76) p. 162: «poenitentia onerosa». Los Salmanticenses entienden que la confesión es «el acto más difícil» de la vida cristiana (cfr. *Cursus theologicus*, 20, disp. 8, dub. 2, n. 21; el Aquinate explica esa dificultad, señalando que el bien es más rico que el mal, por eso es más fácil pecar que reparar el pecado (*III*, q. 90, a. 2, ad 4).

mi vergüenza sea un positivo impedimento para alcanzar *mi* salvación. La vergüenza viene a ser un cierto «cáncer» moral, en cuanto un sentimiento —algo mío, una parte de mí— se quiere imponer sobre el bien de la totalidad de mi ser.

Es necesario un ejercicio de ascesis, fruto de la reflexión saludable, para vencer ese impulso ocultador: «Yo no doy lugar a la vergüenza, porque, perdiéndola, obtengo bienes mayores; además es la misma vergüenza la que debe exhortar así a la totalidad del hombre: *No te preocupes de mí; es mejor que yo perezca en beneficio tuyo*»¹⁹.

La vergüenza hace imposible la confesión, la penitencia, la satisfacción y, por tanto, la salvación. Tertuliano ilustra esta compleja situación con una analogía médica, comparando al que calla por vergüenza con el enfermo que teme mostrar la herida de su cuerpo a la ciencia del médico y acaba pereciendo a una con su vergüenza²⁰. Esta analogía subraya el aspecto de necesaria *contradicción* ardua en que el hombre debe sacrificar una parte de sí en beneficio del todo.

La dureza de esa decisión se contrapesa con su necesidad; así también la salud excusa la dureza de la medicina. Tertuliano alude a los dolorosísimos tratamientos quirúrgicos de la medicina de su tiempo —cauterización, amputación—, que sin embargo eran aceptados cuando, pese a su repugnancia, se imponía el sentido común del paciente²¹. La Confesión supone, paralelamente, un acto de esperanza, el deseo del bien arduo que es la Salvación²². El perdón divino, siendo un absoluto para la voluntad, debe vivirse como *insubordina-*

19. TERTULIANO, *o. c.*, 10, 3, p. 164.

20. «...pudoris magis memores quam salutis, uelut illi, qui in partibus uerecundioribus contracta vexatione conscientiam medentium vitant et ita cum erubescencia sua pereunt» (*o. c.*, 10, 1, p. 164).

21. Cfr. *o. c.*, 10, 10, p. 165. Las mismas ideas y casi en el mismo orden reproduce S. PACIANO, *Paraenesis ad Poenitentiam*, 8 (PL 13, 1086); «desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes aegri medicos non verentur, ne in occultis quidem corporum patribus etiam secutores, etiam perusturos».

22. Tertuliano recomienda, como reactivo de la conciencia laxa, la consideración de las penas del infierno: «Si te apartas de la confesión, considera en tu corazón el infierno, que la confesión te evita, e imagínate primero la magnitud de la pena, para que no dudes en adoptar el remedio» (*o. c.*, 12, 1, p. 167). S. IRENEO veía un acto de desesperación en quienes rehusan confesar: «in silentio se retrahunt, desperantes a vita Dei» (*Adversus haereses*, 1, 13, 7, PG 7-1, 592). S. AGUSTÍN ponía la esperanza de salvación como nota constitutiva de la esencia de la confesión, al definirla «manifestación de una enfermedad oculta, motivada por la esperanza del perdón»: *Sermo* 254 (PL 39, 2215).

ble a cualquier bien empírico. La Confesión proporciona una cierta *experiencia* de este carácter absoluto, al vencer la vergüenza.

El origen y sentido de esta vergüenza fue estudiado por los Padres, remontándose para ello a los comienzos mismos del género humano. Tras el relato de la caída original, el libro del Génesis señala que el estado peculiar de la naturaleza humana postlapsaria es experimentado por el hombre con un novedoso sentimiento de vergüenza ²³.

La vergüenza y la experiencia de una desnudez misteriosamente temible, fotófoba, condicionan *desde el principio de la historia* las relaciones entre el hombre pecador y Dios.

Dídimo el Ciego apunta que esa desnudez vergonzosa no es sólo «horizontalmente» experimentada —Adán ante Eva y viceversa, como manifestación del desorden de la concupiscencia fruto del pecado—, sino sobre todo «verticalmente», *ante Dios*. Por eso el hombre desnudo *quiere ocultarse* ²⁴ al advertir la presencia de Dios en el Paraíso: Adán dice que la causa del miedo es la desnudez, que proviene de que ha perdido la virtud, que era su protección» ²⁵.

La vivencia de la desnudez es síntoma de un estado de privación culpable del bien, que se contrapone a la espontánea dirección del pensamiento hacia Dios «con toda sencillez» ²⁶, propia de la vivencia de la filiación divina, y al «estar Dios en el hombre» ²⁷.

Dídimo caracteriza la vergüenza dialécticamente, como un estado que bascula entre el reconocimiento del pecado y su ocultación. El pecador, gracias a la ayuda divina, tiene capacidad para advertir el pecado, pero aun entonces *continúa preso* en la equivocación de la caída; por eso «teje a menudo excusas para sus pecados» ²⁸. La vergüenza teje el vestido de las excusas y engendra la hipocresía de ocultar; es un estadio crepuscular de la conciencia, «cierto estado

23. Gen 3, 7-13; sobre todo el v. 10: «He oído tus pasos en el paraíso y *he temido*, porque estoy desnudo, y así me *he escondido*». S. GREGORIO MAGNO entiende que esa primitiva vergüenza de Adán tiene un notable influjo en la humanidad que de él descende, cfr. *Moralia*, I. XXII, c. 15, 32 (PL 76, 241 C).

24. S. GREGORIO MAGNO resalta: «in qua absconsione... non latendi effectus describitur, sed *affectus* notatur (*Moralia*, I. XXII, c. 15, 30; PL 76, 231 A). Ocultarse de Dios es una «pasión inútil», que no tiene motivación *objetiva* y aparece como acto del puro arbitrio.

25. *In Genesim*, SC 233, p. 214.

26. *Ibidem*, p. 198.

27. *Ibidem*, p. 202.

28. *Ibidem*, p. 198.

de oscurecimiento, sin llegar, por misericordia divina, a una ignorancia completa»²⁹.

Por una parte, la vergüenza supone «que alguno puede *aún* darse cuenta de que el mal es vergonzoso y debe ser castigado»³⁰, y así resulta buena para el hombre. Pero «el mal ama las triquiñuelas, y es propio de los pecadores no confesar rápidamente sus pecados e inventar excusas de su caída»³¹. Parece afirmar Dídimo que, si bien la vergüenza es concomitante a la ocultación, esta última no es efecto directo de aquella, sino consecuencia *propia* del mal, de la culpa en sí, que al sobrevenir inicia un mecanismo de autoocultación que quiere llegar a ser *excusación*. Es decir justamente aspira a alcanzar lo contrario a la *acusación*, que es manifestación de la culpa mediante la confesión.

San Ambrosio, comentando la misma escena del Génesis, detecta idéntica dinámica de *fuga* tras el pecado. La vergüenza es una querencia de ocultación en el seno de la conciencia, que es cierta ftofobia espiritual: Adán «no quería que sus obras salieran a la luz»³².

Luego, se detiene en otro lugar paralelo: las mentiras de Caín tras el crimen de su hermano: ¿Por qué, en uno y otro caso, Dios toma la iniciativa de encontrarse con el pecador e interrogarle sobre el pecado, *provocando la confesión*? El obispo de Milán encuentra varias razones que esclarecen el sentido de este deseo divino:

1) Se provoca la confesión para provocar el perdón, para inducir en el hombre el deseo de ser perdonado del pecado³³.

2) Jahvé se compadece del estado miserable en el cual se encuentra el hombre alejado de Dios —Adán *¿dónde estás?* (*Gen* 3,9)—, que debe soportar el peso de la culpa. Una culpa que, antes de ser perdonada por el juez, castiga la conciencia y, paradójicamente, seguiría castigándola sin fin, pues ella misma *quiere ocultarse*

29. *Ibidem*, p. 206. Así interpreta que el libro sagrado sitúe el paseo de Dios «a la tarde».

30. *Ibidem*, p. 214. El mismo sentido positivo tiene para S. AMBROSIO, *De Paradiso*, 14, 70 (CSEL 32, 1) p. 527: «deinde habent remedium qui se absconderunt, nam qui absconditur erubescit, qui erubescit convertitur».

31. *Ibidem*, p. 218.

32. *De Paradiso*, 14, 68 (CSEL 32, 1) p. 326: «fugerat ergo peccator... intra conscientiam suam latere cupiebat, opera sua lucere nolebat».

33. «Uult te provocare ad veniam deus, uult de se sperari indulgentiam» (*De Cain et Abel*, II, 9, 27, CSEL 32, 1, p. 401).

a ese juez que podría remitirla³⁴. Dios provoca «la sinceridad de la confesión» para que el hombre se abra al único que puede ayudarle: a Dios mismo³⁵.

3) Dios quiere defender su propia Santidad mediante la confesión del pecador: «quiere demostrar con tu confesión que no es autor del mal»³⁶. Las excusas del pecado —no reconocer que está en el corazón del hombre la fuente del mal— arrojan la culpabilidad sobre la Providencia. Quien no confiesa comete el grave pecado de inculpar al Autor de la inocencia³⁷.

4) Otra razón profunda: la interrogación es una invitación a la penitencia, en cuanto «la confesión es un compendio de las penas» penitenciales, porque buena parte de la penitencia por el pecado consiste en oponerse a «cierta vergüenza que existe en los pecados» declarando el crimen, reconociendo la culpa, sin hacerla recaer en otro sino en mí³⁸. Este inicio de la penalidad penitente provoca la misericordia del juez divino³⁹.

Con esta exégesis, San Ambrosio confirma la convicción eclesial de que «nadie puede ser justificado sin haber confesado antes su pecado»⁴⁰. La confesión, en suma, no es un rito arbitrariamente conectado con el perdón del pecado, porque el acto de la confesión significa en sí mismo *precisamente* un movimiento de absoluta contrariedad respecto del acto pecador.

S. Agustín interpretará la ocultación de Adán desde su teoría del *amor sui*. Se esconde quien ha percibido su desnudez; quien, tras haber pecado y haberse amado a sí mismo hasta el desprecio de Dios,

34. S. AMBROSIO, *De Poenitentia*, l. II, c. 11, 103 SC 179, p. 190: «Adam ubi es? Hoc est: cur te abscondis, cur lates, cur fugis eum quem videre desiderabas? Ita gravis culpa est conscientiae ut sine iudice ipsa se puniat et velare se cupiat...».

35. Cfr. o. c., 14. La confesión devuelve al hombre, por el camino de la sinceridad, su ser auténtico que los pecados habían mistificado y enmarañado «occultantes simplicitatem» (S. AGUSTÍN, *De Genesi contra Manicheos*, c. 15, 12; PL 34, 208).

36. *De Cain et Abel*, II, 9, 27, p. 401.

37. *Ibidem*, p. 402. Se refiere a la costumbre de excusarse argumentando con la tesis de que la Voluntad divina impone necesidad a lo que acontece. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, c. 35, 47 (PL 34, 449); S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, l. XXII, c. 15, 30 (PL 76, 231 B).

38. Dios decide tomar la iniciativa de interrogar al hombre, «quod autem ad rationem profundam adinet, peccato admonet poenitentiae; confessio enim poenarum compendium est» (*De Cain et Abel*, II, 9, 27, p. 401).

39. *Ibidem*. Ambrosio se apoya en una analogía con la justicia penal humana.

40. *De Paradiso*, cit., 14, 71, p. 329.

advierde que ha perdido «la luz interior de la verdad» y experimenta su profundo vacío. Pero esa angustia no hace sino fomentar el amor de *lo suyo* propio. Y lo único totalmente *suyo*, que sólo es del hombre y no de Dios, resulta ser *la mentira*. El hombre huye de la verdad y ni siquiera está pronto a reconocer la verdad de su miserable error; por eso quiere «escondarse en sí mismo»⁴¹.

Con la mentira se sustantiviza la tiniebla, la constitución de la existencia humana como un cierto ámbito donde Dios —luz y guía— no tiene cabida, donde sólo se aman «los propios movimientos»⁴², donde todo se mide por lo que el hombre apetece y opina.

Pero Dios viene al encuentro de Adán «para forzar la confesión del pecado»⁴³.

La confesión, que puede situarle fuera de ese estado lamentable, es aún posible, porque el hombre «estaba desnudo por la simulación, pero vestido por la luz divina»⁴⁴. Sin embargo, el pecador tiende de suyo a huir de Dios, porque no conoce su Misericordia y pone en Dios unos sentimientos semejantes a los suyos propios: *si yo me avergüenzo de mi desnudez, mucho más se avergonzará El de mí*⁴⁵.

La advertencia de la desnudez acontece como efecto de una mutación violenta en el estado de la mente humana, cuando deja de atender a Dios y se cierra en una reflexión sobre sí misma⁴⁶. Entonces sufre la pasión de la vergüenza —consecuencia penosa del pecado—, especialmente cuando amenazan su retraimiento los ojos ajenos. Esa pasión resulta perfectamente inútil en orden a encubrirse ante los ojos de Dios⁴⁷.

Las relaciones del hombre con Dios quedaron notablemente al-

41. «Ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant»: S. AGUSTÍN, *De Genesi contra Manicheos*, c. 16, 24 (PL 34, 208).

42. «Ab ea ergo veritate quisquis aversus est, et ad seipsum conversus, et non de rectore atque illustratore Deo, sed de suis motibus quasi liberis exsultat, tenebratur mendacio...» (*Ibidem*). Dios es la luz de la que el alma puede participar mientras no se aleje de El; por el pecado «auferretur ab eis lux illa interior veritatis» (*ibidem*).

43. *Ibidem* (PL 34, 209).

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.

46. *De Genesi ad litteram*, c. 34, 45. (PL 34, 448).

47. Dios es *cordis inspetcor* (*ibidem*). Compara esta peculiar *affectio* que se desata ante Dios al *pudor sub oculis hominum*. En diálogo con Sartre, Agustín sostendría que la mirada de Dios no «objetiva» ni aliena al hombre pecador sino sólo en cuanto pecador, es decir, sólo objetiva lo más *inhumano* del hombre: su existencia pecadora, su existencia inauténtica.

teradas por esa pasión: *pudore onerabat amicitia*⁴⁸. La vivencia religiosa de la humanidad caída comienza a experimentar lo *tremendum* de la divinidad como objeto de temor, e incluso como un temor servil al Juez, que se manifiesta en una cierta aprehensión de lo divino como *fugiendum*.

San Agustín califica ese pudor excesivo de auténtica alienación; es una locura⁴⁹, fruto de la soberbia: el hombre padece «la deformación de la confusión, en lugar de la humildad de la confesión»⁵⁰.

En conclusión, S. Agustín recalca la heterogeneidad de este movimiento de ocultación respecto del auténtico ser del hombre, imagen de Dios.

Se trata de una *dinámica de la soberbia* que el Evangelio de San Juan caracteriza como *odio a la luz*⁵¹. La causa de esa tendencia no es —comentaba S. Cirilo de Alejandría— el pudor, pues avergonzarse del mal realizado es el primer paso del saludable arrepentimiento. La auténtica «raíz es *no querer* aprender lo que nos haría sabios y buenos. Por eso el malhechor huye y rechaza el vivir en la luz divina (...) porque *desea* permanecer con la ignorancia del bien, para que cuando vuelva a pecar no venga a ser molestado por más poderosos motivos de conciencia ni cuando sea juzgado merezca penas mayores por haber conocido el bien; todo esto porque *no quiere* hacer la voluntad de Dios»⁵².

Esa dinámica se activa cuando la voluntad descansa en el pecado realizado y no lo rechaza, cuando se dispone a perseverar en el mal. Entonces odia la luz (cfr. *Iob* 18, 5-6), en cuanto por ella puede quedar manifiesto el pecado del hombre y el hombre mismo en la rea-

48. *Ibidem*.

49. Compara el *pudor nimium* a la *dementia* (o. c., c. 33, 44; PL 34, 448).

50. «...habet confussionis deformitatem, et non habet confessionis humilitatem» (o. c., c. 35, 47; PL 34, 449). El silencio del hombre expresa la posibilidad de *obscurecer* positivamente la Misericordia divina; «paratus est Deus dare indulgentiam, claudis contra te; ille paratus est dare, noli *opponere obicem defensionis*, sed *aperi sinum confessionis*» (*In Ps* 50, 13, CCSL 38, p. 609).

51. *Io* 3, 19-21: «Este es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron la tiniebla más que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra mal, odia la luz y no viene junto a la luz, para que no sean refutadas sus obras. Pero el que hace la verdad viene a la luz, para que se manifiesten sus obras, porque están hechas de Dios».

52. S. CIRILO ALEJANDRINO, *In Ioannem*, l. II, c. 1 (PG 73, 257 A-B). Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, l. X, 23, 24: «El castigo que la verdad les inflige es éste: ellos no quieren que la verdad les ponga al descubierto, pero ya lo hace, mal que les pese y permanece encubierta para ellos (...). No escapan a la mirada de la verdad sin que la verdad se descubra a su mirada».

lidad de su ser pecador. S. Tomás de Aquino anota que nadie desea ser reprendido cuando no *quiere* apartarse del mal⁵³.

En este punto, el pecado se asemeja de nuevo a la enfermedad, mostrándose el acierto de la analogía patrística entre confesión y medicina. Como algunas enfermedades, el pecado anida en el hombre bajo el modo de algo *suyo*, que no puede ser extraído sin amputar su carne. Sin embargo, el pecado contraría —más aún que la enfermedad— la *imago Dei* que configura el sentido más hondo de la criatura humana, su más auténtico ser. Por eso resulta necesario *expulsarlo* del hombre. Ya Orígenes intuyó que ese *vomitare el delito* es lo que tiene lugar en la autoacusación del pecado. Cuando la palabra transporta el pecado fuera del hombre mediante la confesión sacramental, el cristiano recibe de Dios la energía para *digerir la causa de la enfermedad*⁵⁴.

Por el contrario, retener el pecado, ocultarlo al médico sin confesar, es cubrir la herida con los trapos sucios de la vergüenza, propiciando la génesis galopante de un creciente proceso gangrenoso⁵⁵.

Una de las razones para derogar la necesidad de dar publicidad a la confesión será depurar este sentido terapéutico del sacramento, separando la vergüenza intrínseca del pecado —que siempre es vergüenza ante Dios— de la *vergüenza ante los hombres*. Esta última, si puede ser en ocasiones pena saludable (satisfacción), no forma parte de la *esencia* de la Penitencia sacramental⁵⁶.

S. Gregorio Magno puso de relieve la estrecha amistad que asocia el pecado y las tinieblas, ya desde su perpetración; pues es usual pecar escondiéndose, esconder el pecado negándolo y pecar más gravemente defendiéndolo⁵⁷. Pero en esta ocultación «no es el pecador

53. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Ioannem*, c. 3, lectio 3. TERTULIANO ya señaló que por la confesión es como nace la penitencia (*De poenitentia*, 9, 2, p. 162), loando su valor ascético en orden a engendrar la básica disposición de humildad que exige nuestra relación con Dios (*ibidem*, 9, 3).

54. «...dum accusat semetipsum et confitetur, simul evomit delictum atque omnem morbi digerit causam»: ORIGENES, *Hom. 2 in Ps. 37*, 6 (PG 12, 1386).

55. Cfr. APHRAATES, *Demostración VII*, «Sobre los penitentes», 3, en *Patres syriaci*, I, p. 318. Sobre el carácter *progresivo* de esta vergüenza para hablar predicó abundantemente el Fundador del Opus Dei con muy variadas imágenes: es *un nudo que ahoga* más y más la garganta; el «*demonio mudo*» que no habla ni deja hablar; una pequeña *bola de nieve* que al rodar va engrosándose; el roncal que ata sin solución de continuidad una tras otra una reata de bestias de carga (Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, nn. 15, 188 y 189).

56. S. LEÓN MAGNO, *Epístola 168* (PL 54, 1210 C; cfr. Dz 323).

57. Cfr. *Moralia*, I. XXII, c. 15, 30 (PL 76, 230 D).

quien se esconde de Dios sino Dios quien resulta quedar oculto para él»⁵⁸. La humildad de la conversión y de la confesión es «el principio de la iluminación»⁵⁹.

En el siglo XI, el libro *De vera et falsa poenitentia* —atribuido entonces a S. Agustín— amplificará el papel de la vergüenza hasta considerarla casi como lo formal de la confesión, definiendo esta última como un «avergonzarse ante el sacerdote»⁶⁰. Es claro que si se entiende el pudor como *parte integrante de la satisfacción sacramental*, la confesión tendría fundamentalmente un valor penal, lo que no deja de ser equivocado⁶¹.

Pedro Abelardo, sin embargo, pone en primer lugar su eficacia terapéutica, en la línea más fiel a Tertuliano: no hay que confesar para avergonzarse, hay que confesar a pesar de la vergüenza, viniéndola⁶². El sacerdote ocupa el lugar de Cristo, médico espiritual⁶³.

Pedro Lombardo, siguiendo a Graciano⁶⁴ y a S. Agustín⁶⁵ sostiene la posibilidad de que al cristiano se le perdonen los pecados por la contrición presacramental, siempre que ésta incluya el *deseo de confesión*⁶⁶, deseo que ya es una cierta *confessio cordis*⁶⁷. La razón

58. O. c., 31 (PL 76, 231 C).

59. «... exordium illuminationis est humilitas confessionis» (*ibidem*). Como S. Agustín (*In Ps. 101*, 2, 3; PG 37, 1306; *In Ioannem*, tr. 22, 7; PG 35, 1578), concibe la confesión como *processio de tenebris ad lucem*, e interpreta con este sentido tropológico la resurrección de Lázaro: la confesión es salir del sepulcro el pecado oculto y el hombre sepultado con él (S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, l. XXII, c. 15, 31; PL 76, 231 C). El sentimiento vivo de la propia culpa revela el sentido profundo de la Santidad divina y «nuestra verdadera relación personal con Dios»: cfr. Juan Pablo II, *Alocución* 10.II.1980, n. 4.

60. *De vera et falsa poenitentia*, c. 10, 25 (PL 40, 1122).

61. «Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis (...). In hoc enim, quod per se ipsum dicit sacerdoti et erubescencia vincit timore offensi, fit venia criminis (...) dignus est misericordia qui spirituali labore quaerit gratiam. Laborat enim mens patiendo erubescencia; et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordia» (O. c., c. 12, 27; PL 40, 1124). Esta concepción de la confesión centraba la pastoral penitencial en la contrición presacramental y favorecía la praxis de la confesión al laico, «con deseo de hacerlo al sacerdote cuando fuera posible».

62. «Qui plagae quaerit medicamentum, quantumcumque ipsa sordeat, quantumcumque oleat, medico revelanda est ut competens adhibeatur curatio. Medici vero locum sacerdos tenet» (*Ethica*, 24; PL 178, 669 A).

63. Cfr. ABELARDO, *Sermo* 8 (PL 178, 442 B).

64. Cfr. GALTIER, *De Poenitentia* (Roma 1956), pp. 320-321.

65. Cfr. *In Ps. 50*, 16, CCSL 38, pp. 611-612.

66. «Unde nec vere poenitens est qui confessionis votum non habet»: *Liber Sententiarum*, d. 17, P. I, c. I.

67. «Ex quo enim proponit mente compuncta, se confessurum, Deus dimittit, quia ibi est confessio cordis, etsi non oris» (*ibidem*).

principal para ir luego a confesar el pecado perdonado la extrae el Lombardo del libro *De vera et falsa poenitentia*: para satisfacer por el pecado sufriendo la pena de la vergüenza. La confesión es cierta *satisfactio oris* ⁶⁸. Además, según él, aconsejan la confesión una razón pastoral y otra ascética: el sacerdote debe juzgar, luego debe conocer qué juzga; la confesión vuelve al penitente humilde y cauto ⁶⁹.

S. Buenaventura valora positivamente la vergüenza del pecado en la vida moral; por eso aconseja a los catecúmenos adultos la praxis de una confesión no sacramental ante el sacerdote previa al Bautismo, que instruya al neófito en el *don* del perdón que va a recibir ⁷⁰. Por otra parte —afirma— la necesidad de la confesión sacramental es objeto de precepto divino, luego no puede omitirla el cristiano sin peligro de *despreciar los sacramentos*, lo que sería gravísimo pecado ⁷¹. La confesión oral supone una previa *confesión mental*, el reconocimiento del pecado con ayuda de la fe. S. Buenaventura ilustra su necesidad con la conocida *analogía médica* ⁷² y señala, por último, siete efectos que muestran su conveniencia: 1) conocimiento de la materia que debe juzgar el sacerdote; 2) necesidad de lavar la culpa con esta *obra*, que corresponde al deseo de confesar implícito en la auténtica contrición; 3) satisfacer avergonzándose (cfr. *Eccli* 4,25); 4) disminuir la pena por el *poder de las llaves*; 5) alabanza de Dios (cfr. *Ios* 7,19); 6) multiplicar los intereses que propicien el perdón (cfr. *Iac* 5,16); 7) formar con certeza la conciencia, lo que es un gran bien (cfr. *2 Reg* 12,13 y *2 Cor* 1,12) ⁷³. Más adelante, agregará una octava razón: confesar es una obra virtuosa, contraria al vicio de la *hipocresía* ⁷⁴.

Vencer la vergüenza es un acto positivamente penitencial para S. Tomás de Aquino, entendiendo que el sentido de la prescripción de la confesión *oral* es dar mayor vergüenza ⁷⁵. Sin embargo, la ver-

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*.

70. *In 4 Sent.*, d. 16, P. II, a. 1, q. 2 c.

71. *O. c.*, d. 17, p. I, a. 1, q. 4, c.

72. «Si aliquis nollet vulnus ostendere, iudicaretur superbus et stultus et faceret contra naturam et salutem suam» (*ibidem*), p. II, a. 1, q. 1). Cfr. también: p. III, a. 1, q. 1: conviene confesar la herida «para investigar el modo apropiado de la curación».

73. *Ibidem*, p. II, a. 1, q. 2.

74. *Ibidem*, p. III, a. 1, q. 1.

75. Cfr. *Quodl.*, q. 6, a. 1.

güenza —afirmará luego— no es la causa principal de la remisión de los pecados, ni la razón última de la Confesión ⁷⁶.

Hay que distinguir el dolor, que es acto de la virtud de la penitencia, de la pasión sensible llamada *verecundia* ⁷⁷. El dolor es la elección virtuosa que despega la mente del pecado en el acto de la conversión. Es la acción del hombre *necesaria* para el perdón divino; dolor que se manifiesta en la confesión, porque la confesión es el remedio del dolor ⁷⁸.

Los textos recopilados en el Suplemento de la *Summa Theologiae* contemplan la posibilidad de que en algún caso la vergüenza sea en alguien mayor que el dolor ⁷⁹, sin que por eso haya en él gran virtud penitente. También afirman la conveniencia de abreviar esa padecimiento sensible ⁸⁰. La *vergüenza de confesar* expía ciertamente la pena temporal del pecado, de modo semejante a las obras de penitencia impuestas por el sacerdote ⁸¹. Pero la vergüenza no es el motivo principal que hace necesaria la confesión, sino que más bien suele dificultar el acto propio del confesar, que es acusarse ⁸².

3. La confesión, diagnóstico y juicio del pecado

La intrínseca querencia «tenebrista» del pecado singular se despliega en el espíritu como un proceso de excusación que tiende a desvanecer el sentido de pecado propio del acto realizado. Ya Séneca había intentado una fenomenología de este proceso: el alma, enferma por la presencia del vicio, se encuentra en un estado

76. «Et dicit Glossa, quod ideo inducta est, ut homo habeat erubescantiam. Sed sciendum, quod erubescantia est causa concomitans, sed principalis est propter virtutem clavium»: *In Matth.*, 3 (ed. Parma 1860, t. X) p. 31.

77. III, q. 85, a. 1, c. y ad 2.

78. La confesión y cualquier acto de la penitencia exterior son *exteriora signa doloris* (III, q. 84, a. 8). Que el dolor se manifieste es exigido por la misma naturaleza del perdón; sin esa manifestación externa, el dolor no sería auténtico: «de iure naturali est quod aliquis poeniteat de malis quae fecit, quantum ad hoc quod doleat se fecisse, et doloris remedium quaerat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat» (III, q. 84, a. 7, ad 1).

79. *Suppl.*, q. 3, a. 1, ad 4: El hombre rehuye el mal presente o futuro con mayor viveza, porque es menor su capacidad de horror ante el mal pasado.

80. Para que no degeneren en desesperación o pulsilámine melancolía: *Suppl.* q. 4, a. 2; cfr. III, q. 84, a. 9.

81. *Suppl.*, q. 6, a. 1, ad 1.

82. *Suppl.*, q. 7, a. 3, ad 2. Por eso se explica la conveniencia de que la Iglesia aboliera la costumbre de la confesión pública. Cfr. q. 9, a. 4, ad 4, sobre el peligro de escándalo que llevaba aneja.

de duermevela que le dificulta la percepción de su situación y enmascara ese mismo estado; los vicios quedan escondidos porque estamos sumergidos en ellos; justamente su detección y confesión⁸³ es el signo cierto de irlos abandonando, la señal del despertar⁸⁴.

La confesión del pecado dice, pues, una relación esencial a la *conversión* y es un signo privilegiado de la verdadera penitencia⁸⁵. La confesión es de modo natural la «revelación del pecado»⁸⁶ y su desvelación⁸⁷; como acto natural, ejercicio de la veracidad⁸⁸ y de la justicia⁸⁹, se opone a la hipocresía.

La hipocresía, ocultar el pecado a los demás y a sí mismo, se puede consumir poniendo en marcha «los mecanismos psicológicos de disculpa»⁹⁰, hasta lograr el autoengaño¹⁹. La psiquiatría contemporánea sabe del precio que paga la existencia humana por estos atentados a la verdad del propio ser. La desaparición de las culpas concretas puede tener mayor o menor éxito en la esfera psicológica de la conciencia inmediata, pero la violencia del proceso que forzó la

83. Cuando el término *confesión* aparezca en letras minúsculas significará la autoacusación del pecado (en general); para referirnos al acto propio del sacramento de la Penitencia emplearemos los términos *confesión sacramental* o *Confesión*.

84. Cfr. L. A. SAENCA, *Epístola 35*, en *Epistolae morales* (Oxford Univ. Press, 1965). Cfr. también P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1969) pp. 235-264: «*Fenomenología de la confesión*». Allí sostiene Ricoeur que la culpabilidad ignota tiene una tendencia *natural* a esclarecerse mediante la palabra.

85. «Peccator poenitens per ea quae agit et dicit *significat* cor suum a peccato recessisse» (III, q. 84, a. 1).

86. Cfr. CP. J. NESMY, *L'éducation du comportement spirituel du pénitent*, en *La Maison-Dieu* n. 90 (1967) 189-208.

87. Cfr. M. COLONI, *Apprendre à célébrer la pénitence*, en *La Maison-Dieu* n. 90 (1967) 223-235.

88. Cfr. *Suppl.* q. 7, a. 2.

89. Cfr. *Ibidem*, a. 3.

90. Cfr. NESMY, o. c. S. Tomás ha descrito precisamente esa dinámica en I-II, q. 38, a. 2 al estudiar la tristeza ante el mal interiorizado: la subjetividad, no pudiendo apartar la presencia real del mal, intenta evitar, al menos, su presencia intencional. Por ello, el pecador sólo tiene una posibilidad de escapar a su tristeza trágica: instalarse en una existencia frívola, «estética» —en el sentido de Kierkegaard—, volcada en la exterioridad. La tristeza del pecador que no sale de sí sino por la confesión está magistralmente dibujada por el Ps 31 (32) 3-5: «Mientras callaba, se me consumían los huesos, entre el gemir sin tregua. Pues día y noche pesaba sobre mí tu mano dura, y mi vigor se consumía entre ardores del estío. Te he confesado mi pecado, no te escondí mi culpa... y tú me has remitido mi culpa y mi pecado». Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I. VI, c. 16, donde asemeja esa tristeza al dolor del enfermo, que se revuelve impotente en el lecho.

91. Cfr. M. SCHMAUS, o. c., n. 268, I, 4.

conciencia moral no puede menos que dejar su huella —herida no cicatrizada— en el espíritu. Así la manipulación de la conciencia culpable acaba por decantar en un vago sentimiento de culpabilidad, despegado de su etiología auténtica. Se crea una *falsa culpabilidad*, aparentemente sin motivo fundado, que fácilmente conduce a la angustia y quizás a la neurosis ⁹².

La «materialización» de la culpa en la confesión previene, en su raíz, este tipo de neurosis. Llamar a los pecados por su nombre, encarnarlos en palabras, es la forma más inequívoca para su detección, en un modo conforme a la naturaleza corpórea del ser humano ⁹³; es una auténtica necesidad en la orientación existencial del hombre ⁹⁴.

No bastaría una confesión generalísima de la condición pecadora, pues podría vivirse astutamente como justificación encubridora y disculpadora de los reales pecados concretos ⁹⁵. El pecado tiene la exacta concreción de todo lo biográfico de importancia trascendental; por eso, sin confesión de cada pecado no existe seguridad de haberse desprendido del mal.

Pero, aun reconociendo y acusando el pecado, tampoco se obten-

92. Este proceso de «transferencia» e inconscienciación de la culpa, degenerable en un ciego complejo de culpabilidad, está descrito vivamente en J. B. TORELLÓ, *Psicología abierta* (Rialp, Madrid 1972): «La angustia» y «El sentimiento de culpabilidad» (pp. 142-158); y en *Psicoanálisis y confesión* (Rialp, Madrid 1975) pp. 131-188. Torelló relaciona la sacramentalidad del Perdón divino con la analogía cristológica, tan acorde con la naturaleza humana que debe ser salvada: «Toda fe' que no tiene en cuenta la ley cristiana de la Encarnación, de la unidad de tierra y cielo, de individuo y sociedad, de alma y cuerpo, de Dios y del hombre, priva al ser humano de la vivencia del amparo' existencial y lo precipita en los brazos de la angustia» (*Psicología abierta*, p. 147).

93. Cfr. SCHMAUS, *loc. cit.* «Sin poder medir el conocimiento de mi pecado y de su gravedad, puedo al menos nombrarlo completamente y remitirlo tal cual a la misericordia de Dios y a la clarividencia carismática de un hermano» (LACOSTE, *o. c.*, p. 400).

94. La Doctora de Avila ha descrito con notable expresividad el carácter *miseroso*, inasible, de este mal que son los pecados y la dificultad de reconocerlos uno por sí mismo; mostrando a la vez la tragedia de esa impotencia, ya que, en detectarlos y curarlos, va al hombre nada menos que su eterna salvación: «vienen disfrazados; hasta que han hecho mucho daño en el alma no se dejan conocer, sino que nos andan bebiendo la sangre y acabando las vidas y andamos en la mista tentación y no lo entendemos» (*Camino de perfección*, 66, 2); «viene el demonio con unas sotilezas grandes y debajo de color de bien vala (al alma) desquiciando en poquitas cosas de ellas y metiendo en algunas que él hace entender que no son malas y poco a poco oscureciendo el entendimiento y entibiando la voluntad y haciendo crecer en ella el amor propio, hasta que de uno en otro la va apartando de la voluntad de Dios y llegando a la suya» (*Moradas* 5, c. 4, 8).

95. Cfr. SCHMAUS, *loc. cit.*

dría de suyo la certeza de la curación ni la reparación sustancial del mal. Y esto porque el pecado es ofensa a Dios⁹⁶ y su remedio radical sólo puede venir de Dios⁹⁷. El hombre, por sí mismo, no puede conocer el perdón divino ni puede siquiera estar cierto de su arrepentimiento sincero⁹⁸. Tal es la miserable condición propia de quien, pecando, se hizo esclavo del pecado (*Io* 8,34), y, por tanto, de la mentira⁹⁹.

La Salvación del pecado sólo puede ser heterosalvación¹⁰⁰ y conviene que sea experimentada como tal. Por ello, si bien la virtud de la penitencia es *natural* al hombre, el *modo* de hacer penitencia debe

96. Cfr. Conc. Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 109, b).

97. «Car comme c'est à Dieu qu'elle (l'âme) aspire, elle n'aspire encore y arriver que par de moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin»: B. PASCAL, *La conversión del pecador*, en *Opusculas y cartas de Pascal* (Ed. Montaigne, Aubier 1955) p. 67.

El Aquinate ya había precisado que el modo de hacer penitencia y recompensar a Dios ofendido debía ser dispuesto por el arbitrio de Dios: cfr. *Suppl.* q. 6, a. 1, ad 1 y c.

98. Cfr. *I-II*, q. 112, a. 5: el hombre no puede experimentar su estado de gracia, porque no puede intuir a Dios ni, por tanto, puede reconocer la presencia divina de modo propio e inequívoco.

99. F. Dostoyevsky ha descrito magistralmente esta enfermedad del hombre contemporáneo: «El que se miente a sí mismo y cree en sus propios embustes, llega a no distinguir ninguna verdad, ni en él ni en torno a él y pierde tanto el respeto propio como el de los demás. Así que, no respetando a nadie, cesa de amar; y para ocuparse y distraerse, a falta de amor, se abandona a las pasiones y a las groseras delicias y llega a una verdadera bestialidad en sus vicios, y todo por mentir incesantemente, respecto a los demás y así mismos» (*Los hermanos Karamazov*, II, c. 5). «Yo no he hecho en toda mi vida otra cosa que mentir. Hasta cuando hablaba verdad. Nunca hablaba en pro de la verdad, sino en mi favor exclusivamente; ya lo sabía antes, pero es ahora cuando lo veo (...) *Savez-vous*, yo..., es posible que también esté mintiendo ahora; seguramente que ahora también miento. Lo peor de todo es que yo mismo me creo las mentiras. Lo más difícil de este mundo es vivir y no mentir... y no creerse las propias mentiras; sí, sí, eso es» (*Los demonios*, III, c. 7). Para escapar de este viaje sin retorno al mareante infierno que puede albergar la conciencia humana, fue instituida la Confesión. El alcance existencial de este proceso de la mentira fue visto por J. BENAVENTE: «el entendimiento es la conciencia de la verdad, y el que llega a perderla entre las mentiras de su vida, es como si se perdiera a sí propio, porque ya nunca volverá a encontrarse ni a conocerse, y él mismo vendrá a ser otra mentira» (*Los intereses creados*, Acto III, Escena 4).

100. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 13; cfr. *Suppl.*, q. 6, a. 1, ad 2: «peccator non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit». Porque el pecado tiene cierta *infinitud*, la medicina debe venir *ex alio*. Concretamente el hombre precisa la ayuda de Dios en Cristo (*Ad Gentes* n. 8). La estructura *dialogal* del Sacramento significa plásticamente esta heterosalvación (cfr. M. COLONI, o. c., p. 233 y LACOSTE, o. c., p. 38). Se trata de un «coloquio divino» con Dios, que perdona desde este «tribunal de misericordia» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 78 y *Camino*, n. 309).

ser *positivamente* determinado por Dios y no por el hombre ¹⁰¹, porque sólo la aceptación divina de los signos de penitencia predeterminados por Dios mismo recompone la justicia lesionada y concluye la reconciliación ¹⁰².

En este sentido, el precepto de la Nueva Ley estableciendo la Confesión al sacerdote de Cristo como parte integral de la Penitencia tiene la virtud de potenciar el acto natural de la confidencia auto-acusadora ¹⁰³, dotándolo de una *nueva* virtualidad como instrumento eficaz de la reconciliación. De manera que la confesión sacramental de los pecados en las condiciones fijadas de parte de Dios por la Iglesia es ahora ya *signo inequívoco* del arrepentimiento y del perdón ¹⁰⁴.

El movimiento de la conversión, quizá sólo iniciado de modo imperfecto antes de la Confesión ¹⁰⁵, se perfecciona con la Confesión y absolución, engendrando la contrición, que hace posible el perdón ¹⁰⁶.

La perfección del arrepentimiento se logra en la Confesión *íntegra*, porque lo que podía ser un dolor genérico de los pecados, se convierte en una *contrición especial* de cada pecado. En efecto, el desorden de la voluntad que cada pecado supone debe ser curado *en cada caso*, corrigiendo uno por uno esos efectos, mediante movimien-

101. Cfr. III, q. 84, a. 7.

102. Cfr. III, q. 85, a. 3.

103. Así la mística sacramental no se desvincula de la ética, ni se establece un hiato esquizofrénico entre la personalidad pecadora pasada y la nueva personalidad del hombre perdonado. La confesión sitúa el perdón cristiano por encima de un fácil «moralismo»: cfr. LACOSTE, *Quatre thèses théologiques sur la confession*, en RT (1982) 398-400.

104. El precepto divino de confesar los pecados, suponiendo en el hombre la tendencia natural a la confidencia, concreta con precisión las circunstancias de objeto e interlocutor de esa confidencia del pecado. Por eso la confesión de *todos* los pecados al sacerdote que hace las veces de Cristo no es meramente «natural» (cfr. L. BOUTIN, *La Pénitence. Le plus humain des Sacrements* (Ed. Univ. d'Ottawa, 1950) pp. 139-140), ni la eficacia de la Confesión sacramental *es comparable* con la natural eficacia del desahogo confidencial (cfr. TORELLÓ, *Psicoanálisis y confesión*, cit., pp. 181-187).

105. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 2: una contrición *genérica* es suficiente como preparación a la justificación, «non tamen per ea remittuntur peccata».

106. Cfr. *ibidem*, d. 18, q. 1, a. 2, c: la confesión misma es eficaz para producir la buena disposición —el acto de la virtud de la penitencia—, mientras no ponga óbice. Cfr. III, q. 84, a. 1, ad 3: confesión y absolución constituyen el signo sacramental que causa la *poenitentia interior peccatoris (res et sacramentum)*, merecedora a su vez del perdón (*res et non sacramentum*). Este Sacramento es, pues, un auténtica «escuela de arrepentimiento» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 220), donde se «ajusta» el corazón contrito (*ibid.*, n. 214).

tos contrarios¹⁰⁷. La confesión, exigiendo un conocimiento *distinto* de los pecados, hace posible un dolor más pleno¹⁰⁸. El movimiento que es la conversión encuentra en el pecado detectado, individuado e inequívocamente reconocido mediante la confesión *un concreto punto de partida*, el necesario «*término a quo*» en que puede iniciarse la liberación, el camino que conduce al perdón¹⁰⁹.

La Confesión es formalmente una autoacusación del pecado ante Cristo en la Iglesia, que tiene como fin recibir el perdón divino obtenido por el único Mediador, que lo comunica a los hombres a través del *poder de las llaves* transmitido a sus vicarios.

Por ello, el signo sacramental de la Penitencia, que incluye la confesión del pecado y la efectiva absolución a través de quien ha recibido el poder para desatarlo, tiene forma judicial. El Sacramento de la Penitencia es ejercicio de una Misericordia divina que no humilla al hombre, porque siempre se muestra solidaria de la Justicia¹¹⁰, y esto queda de manifiesto especialmente en el tribunal de la Penitencia.

Quien formalmente acusa en el Sacramento es el mismo penitente, no el Padre ni Cristo. La acción divina puede aparecer así como recíproca y contraria a la humana: el hombre se acusa y Dios lo excusa; Dios perdona, en cuanto el hombre no se perdona a sí mismo, confesando su real culpa¹¹¹.

El movimiento de esa acusación tiene la eficacia de haber aunado

107. Cfr. *In 4 Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1: la razón que explica la necesidad de que la confesión sea íntegra, la halla el Aquinate en la exigencia de una *contritio specialis* de cada pecado. La realidad ontológica del pecado, como algo determinado y real que afecta al hombre desde dentro de él, supone que el pecado sólo puede destruirse mediante un concreto movimiento de la voluntad que recorra *in speciali* en sentido inverso el *iter* que lo originó: es la «*actualis conversio a peccato ad Deum*». Cfr. *III*, q. 87, a. 1: para el pecado (grave) es precisa una penitencia *perfecta*, «*ut singula detestentur*»; la confesión puntualiza —materializándola— la «*actualis immutatio voluntatis*», que debe ser una conversión tan real y actual como lo fue el acto de pecar (cfr. *III*, q. 86, a. 2, ad 1).

108. Cfr. L. BOUTIN, *o. c.*, pp. 157-161.

109. LACOSTE describe la confesión como «*confidencia que abre el espacio donde se otorga el perdón*» (*o. c.*, p. 400).

110. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*: es una de las ideas de fondo que vertebran el documento.

111. «*Cum accusat, in quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parces*»: TERTULIANO, *De Poenitentia*, cit., 9, 6, p. 164. Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, cit., l. XXII, c. 15, 31 (PL 76, 231 C). El género literario de las «*confesiones autobiográficas*» puede prescindir —por el contrario— del tono general *acusador*, mistificando incluso la naturaleza del pecado desde una postura cínica; cfr. J. RIVIÈRE, *A la trace de Dieu* (Gallimard, Paris 1925) pp. 203-204.

ya el acto del hombre con el de Dios ¹¹², cuya Santidad era hasta entonces una implícita y permanente acusación del pecado. Confesando el pecado como tal pecado, el hombre se une con Dios ¹¹³.

La confesión es el acto eficaz que extrae al hombre de la mentira del pecado, porque consiste precisamente en *hacer la verdad*. Es la primera *obra buena* del pecador e inicio de las restantes, porque éste ya no teme venir a la Luz ¹¹⁴.

En la acusación sacramental el pecador se convierte en portavoz de la Justicia divina. A la vez, ese no perdonarse (excusarse) a sí mismo para que Dios le perdone, provoca un desdoblamiento del ser del hombre ¹¹⁵ que es el acto más elevado de su libertad y, a la vez, el acto superior de su fidelidad a sí mismo. S. Agustín lo describía así. «Destruye lo que ha hecho, para que Dios salve la que El hizo. Es preciso que odies en tí tu obra, y ames en ti la obra de Dios (...) El que hace la verdad, acusa en sí mismo sus maldades; no se perdona a sí mismo, no se reconoce a sí mismo, para que Dios ignore; porque lo que desea que Dios ignore, él mismo declara no conocerlo, y viene a la luz y le da gracias por haberle mostrado lo que debe odiar en sí mismo» ¹¹⁶.

La confesión es signo de la libertad radical que el hombre tiene sobre la orientación de su existencia. Porque es capaz de reconocer el hondón arcano de su ser, que lleva marcada la impronta divina, puede también *odiar su propia vida* (Io 12,25), trascender sus propios actos pasados y con ayuda de la gracia dirigir su vida hacia Dios a pesar de ellos.

La confesión señala el ápice de la libertad humana, el hombre puede llegar a ser libre hasta el punto de liberarse del egoísmo; puede ser libre —se diría— respecto de sí mismo ¹¹⁷, libre hasta para re-

112. El que confiesa y se acusa «iam cum Deo facit»: S. AGUSTÍN, *In Ioannem*, tr. XII, 13, cit., p. 128.

113. Cfr. *ibidem*.

114. Cfr. *ibidem*: al confesar las obras malas «facis veritatem et venis ad lucem». También cfr. el n. 14, p. 129: la confesión frecuente es el modo progresivo de ese «hacer la verdad» en el hombre. Sin la confesión no es posible construir una verdadera vida cristiana (cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Ioannem*, c. 3, lect. 3, 7: la verdad no sólo está en las cosas y en la mente que las contempla, sino también *en las obras*).

115. Cfr. S. BUENAVENTURA, *In 4 Sent*, d. 16, P. I, dubia IV.

116. S. AGUSTÍN, *loc. cit.*

117. Cfr. *Sir* 4, 31: «No tengas vergüenza de confesar tus pecados. No te sometas al hombre necio»; *Ier* 17, 5: «Maldito sea el hombre que confía en el hombre», es decir, el «autónomo». Se trata de una autonomía meramente fenoménica que

nunciar a la *autonomía* moral¹¹⁸. La confesión significa, pues, muy expresivamente la dignidad del hombre, su libertad¹¹⁹. La *liberación* del pecado será, además, el efecto del perdón divino que se alcanza en la confesión.

El pecado es negado en la autoacusación, a la vez que es afirmada su realidad de hecho biográfico. No se trata, pues, de una negación dialéctica, de una mera *superación histórica*. Sólo es negado, en cuanto resulta detectado, reconocido, y acusado *como pecado* lo que antes era ocultado como tal. La confesión, además, afirma el pecado, pero sólo *como realidad del pasado*; por eso pueden estar unidas la revelación afirmativa del pecado y la conversión del pecado, que es su negación. El *Tibi soli peccavi* (Ps 50,6) de la confesión es un acto ilocucional que, a la vez, *significa* la realidad del pecado cometido en el pasado y *realiza una acción*: la desvelación y *desafección* de ese mismo pecado¹²⁰. Cuando el perdón sigue a la confesión, no sólo he superado el pecado pasado porque ya no peco más, ni tampoco porque el pecado *perdonado* no es ya un fardo de muerte —al quedar neutralizada su dinámica ocultadora—, sino también porque llega a convertirse en un factor saludable: la materia para poder desarrollar la virtud de la penitencia tras el perdón¹²¹.

esconde la esclavitud del pecado (*Io* 8, 34), una esclavitud alienante que no se deja ver. «Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui videre. Multiplicatae super capillos capitis mei, et cor meum dereliquit me» (Ps 39, 13).

118. «Yo no soy la medida de la humanidad nueva; pero soy, sin embargo, su posible lugar y la humildad penitente es ciertamente el modo de ser que me hace más capaz de la gracia (...) Soy libre para poder alterar mi relación con el mundo y hasta mi ser (...) Libre hasta para aceptar esta muerte, a la vez simbólica y real: libre hasta el punto de aceptar ser liberado, pero con una libertad que es simultáneamente libertad prevenida, distinta y contradictoria a la *autonomía*, liberado por la gracia (...). La confesión es lo que resta en mí de libertad antes que mi libertad sea verdaderamente liberada. Así, prepara y acoge una nueva situación existencial en el ser»: LACOSTE, *o. c.*, p. 410.

119. «Os ruego recordéis esto: la persona que sabe confesar la verdad de la culpa y pide perdón a Cristo, acrecienta la propia dignidad humana y da muestras de grandeza espiritual»: JUAN PABLO II, *Homilía en Dublín* (29.IX.1979); cfr. *Gaudium et Spes*, n. 17. «Tened la valentía del arrepentimiento y tener también la valentía de alcanzar la gracia de Dios por la confesión sacramental. ¡Esto os hará libres!»: JUAN PABLO II, *Discurso al UNIV-79* (11.IV.1979).

120. Una interesante aplicación de la teoría de Austin sobre las frases performativas e ilocucionales a temas teológicos se encuentra en F. INCIARTE, *El reto del neopositivismo lógico* (Rialp, Madrid 1974) pp. 85-89.

121. Un clásico de la espiritualidad contemporánea expresaba con forma gráfica esta distinción: «Entierra con la penitencia, en el hoyo profundo que abra tu humildad, tus negligencias, ofensas y pecados. Así entierra el labrador, al pie del árbol que las produjo, frutos podridos, ramillas secas y hojas caducas. Y lo que era

El perdón del pecado significa su desvelación y su cristalización permanente. La confesión —y el perdón siguiente— no opera el olvido del pecado, pero tampoco engendra sentimientos de culpa¹²²; engendra paladinamente lo contrario: sentimiento de gran alegría, la alegría ante un pecado no acusable sino ya *perdonado*¹²³. La penitencia es el sacramento de la alegría profunda de quien ha sido *capaz* —con la ayuda de Dios— de liberarse de la tiranía del «yo» egoísta y pecador¹²⁴ para alcanzar la libertad de un nuevo modo de ser¹²⁵; todo ello gracias a la admirable transformación de los pecados —que eran instrumento de muerte— en fuente de salvación¹²⁶. La alegría de la penitencia es tan grande como pueda serlo la dificultad de la Con-

estéril, mejor, lo que era perjudicial, contribuye eficazmente a una nueva fecundidad. Aprende a sacar de las caídas, impulso: de la muerte, vida» (J. ESGRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n. 211; cfr. n. 605).

122. «Mienten quienes acusan la invitación de la Iglesia a la Penitencia como si proviniera de una mentalidad '*represiva*'. La Confesión sacramental no constituye una represión, sino una liberación. No hace surgir sentimientos de culpa, sino que borra la culpa, elimina el mal cometido, y da la gracia del perdón»: JUAN PABLO II, *Homilía a Universitarios* (5.IV.1979).

123. Cfr. I-II, q. 32, a. 4 y *Suppl.* p. 3, a. 1, y q. 4, a. 1. El mal y la tristeza consiguiente pueden ser *per accidens* causa de alegría, si el mal es percibido como *superado* y vencido; mucho más si el objeto dañino se transforma en benéfico.

124. Sentir el yugo del egoísmo y el peso de las *obras muertas* (cfr. *Heb* 9, 14), produce profunda tristeza: «La tarde hace más grande mi dolor, más oscuro. / Como un fantasma, se adelanta el remordimiento, / y, con dedos de sombra, escribe sobre el muro / un 'Mane Thecel Phares' inminente y sangriento. / —Con el llanto que brota mi corazón, habría / para colmar un mundo de miseria y de escoria, / las nubes pasan negras, y me ponen sombría / la ilusión, frío el sueño, y medrosa la gloria. / — ¡Oh, qué mano pudiera desbaratar lo hecho, / clavar en cada espina una hoja de rosa, / poner la tarde en orden, y convertir el pecho / en una estrella grande, serena y luminosa!»: JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Melancolía*, 1910-1911.

125. «Aunque de modo diverso a la regeneración bautismal existe una cierta recreación de la vida divina en el cristiano que se confiesa; esa vida sobrenatural es experimentada vivamente como *novedad*: «Cuando un católico sale de confesarse, accede auténticamente (...) a aquel amanecer de su propio principio (...). Dios le ha vuelto a crear a su propia semejanza». (G. K. CHESTERTON, *Autobiografía*, Barcelona 1961, p. 307).

126. Aunque podrían aducirse otros muchos testimonios de esta alegría, los recuerdos de CHATEAUBRIAND sobre sus dos primeras confesiones son particularmente expresivos: «Nunca en mi vida volveré a vivir un momento como aquel. Si me hubieran liberado del peso de una montaña no me hubiera aliviado más: yo rebosaba felicidad. Me atrevo a decir que fue en este día cuando me convertí en un hombre honrado (...). Tras aquella primera confesión, ya ninguna me costó: mis puerilidades escondidas, y que habrían hecho reír al mundo, fueron contrapesadas con el peso de la religión (...). El sacerdote pronunció, levantando la mano, la fórmula de la absolución. Esta segunda vez, este brazo... hizo descender sobre mi cabeza el rocío celeste; yo incliné mi frente para recibirlo; lo que yo sentía participaba de la felicidad de los ángeles (...). Yo no parecía ya el mismo, caminaba más ligero, con

fesión o la dureza de la Penitencia: la intensidad de estas experiencias es un signo de que Dios «toma en serio al hombre»¹²⁷, de que la libertad y el pecado no son un juego.

La alegría de la Penitencia es también un signo de la presencia de Espíritu Santo¹²⁸.

S. Agustín nota que el acto de la confesión aúna al hombre con Dios porque el impulso de confesar procede de Dios. Concretamente «está el Espíritu Santo en quien se confiesa»¹²⁹. Es el Santificador quien promueve en el alma el disgusto por el pecado cometido. La expulsión del *espíritu inmundo* que se complacía en los pecados e invitaba al silencio para perseverar en ellos, es obra del Espíritu Santo, el «dedo de Dios» con el que Cristo arroja los demonios (cfr. Lc 11,20). La compañía del Espíritu Santo fortalece el alma del pecador para que sepa acudir a Cristo, es decir, a la Iglesia, donde encontrará el médico que pueda curar la enfermedad hasta alcanzar una estable salud espiritual¹³⁰. La Penitencia cristiana, siendo siempre un acto *personal* —ejercido «en soledad»—, es a la vez esencialmente *interpersonal* y no puede concebirse nunca como acción individualista, del hombre solitario que se busca a sí mismo¹³¹; porque

la cabeza erguida, *radiante en el triunfo del arrepentimiento*» (*Mémoires d'outre-tombe*, I, II, p. 81, París 1947).

127. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 109.

128. Sobre el *gaudium* que es fruto del Espíritu Santo, cfr. *Gal* 5, 22 y I-II, q. 70, a. 3.

129. «Est enim spiritum sanctum in confitente. Iam ad donum Spiritus sancti pertinet, quia tibi displicet quod fecisti. Inmundo spiritui peccata placent, sancta displicent»: *In Ps* 50, 16, CCSL 38, p. 611. Cfr. *Didascalia Apostolorum*, II, 41 (FUNK, p. 130): la Penitencia, como el Bautismo, produce la «participación del Espíritu Santo».

130. Tras glosar esa presencia del Espíritu en el penitente, continúa S. Agustín: «Iam duo estis ad expugnandum febrem tuam, tu est medicos. Quia ergo non potest esse confessio peccati in homine a seipso, cum quisque sibi irascitur et sibi displicet, sine dono Spiritus sancti non est» (*ibidem* p. 612). Obsérvese la naturalidad con que se traban la dimensión eclesiológica —*et medicos*— con la pneumatológica: el Espíritu de Cristo impulsa hacia el sacramento de Cristo.

131. La Confesión no es la síntesis hegeliana por la que el hombre autárquico, autosuficiente, supera su propia miseria progresando, creciéndose: La confesión no es *la obra de arte* del hombre que perfecciona todos sus actos y actitudes dirigiéndolas hacia Cristo (...). La *discontinuidad* afecta aquí a la experiencia humana, como sobreimpresión de una continuidad»: LACOSTE, *o. c.*, p. 407; el subrayado es nuestro.

Las versiones laicistas de la confesión siempre ejercen, sin embargo, un feroz individualismo: «El ejercicio propio de la soledad es la *confesión*. En la soledad descubrimos lo que somos porque confrontamos lo que hemos hecho con lo que quisimos y queremos hacer. La disconformidad entre la vida vivida y la vida proyec-

es obra de una Persona, del Consolador, el Espíritu de Cristo (*Act* 16,7), que acompaña al que confiese. Además, el Espíritu de Cristo impulsa siempre a la confesión ante otra persona: Cristo, representado en su Cuerpo que es la Iglesia y concretamente en los Pastores que le «impersonan».

La confesión viene a ser un *admirable misterio* —dirá Orígenes—, el misterio de un decreto divino que imperativamente condiciona el perdón a la acusación oral del pecado¹³², aún del que se consuma en el rincón más invisible del corazón humano.

Orígenes relaciona esta necesidad de la autoacusación con la envidia de Satán que estuvo en el origen del pecado humano. Quien deseó que entrara el pecado en el mundo es el Mentiroso, que nos induce al pecado *para acusarnos de él ante Dios*. La confesión es el medio de prevenir esa futura acusación que, de no neutralizarse, buscará la muerte segunda del hombre; porque sólo huímos de esa maldad siendo nosotros mismos nuestros propios acusadores¹³³. La acusación *saludable* en el tribunal de la Penitencia desactiva cualquier futura acusación satánica en el Juicio definitivo, la temible acusación «ad poenam» que Satán planea para hacer de nosotros «sus compañeros en el infierno»¹³⁴. He aquí otra explicación profunda de la génesis de la vergüenza: las añagazas de Satán.

tada constituye el *pecado*. El pecado es la traición que cometemos a nuestro ser auténtico. Tener conciencia de pecado es *decirse a sí mismo lo que es y lo que quiere ser*» (M. GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*, III, en *Ensayos*, Madrid 1954, p. 194). Este reduccionismo de las nociones de pecado y de confesión depende de un concepto *autónomo* de «salvación» que esteriliza la dimensión interpersonal de estas realidades cristianas.

132. Comentando *Lev* 5, 3: *pronuntiet peccatum quod peccavit*, dice: «Est ali-quod in hoc *mirabile secretum*, quod iubet *pronuntiare* peccatum. Etenim omni genere pronuntianda sunt, et in publico proferenda cuncta quae gesimus (...) cuncta necesse est publicari, cuncta proferri»: ORIGENES, *Hom. 3 in Lev* (PG 12, 429 A). Esa necesidad «misteriosa» de «hablar el pecado» acusándose de él ante Dios la encuentra Orígenes en el *Ps* 32 y en *Is* 43, 26. Sobre la simpatía de esta «ley de revelación de la tiniebla» con la esencia del cristianismo, cfr. *Lc* 12, 1-3.

133. «Cuncta necesse est publicari, cuncta proferri: proferri autem ab illo qui et accusator peccati est et inceptor. Ipse enim (...) cum peccaverimus accusat. Si ergo in vita praeveniamus eum, et ipsi nostri accusatores simus, nequitiam diaboli inimici nostri et accusatoris effugimus» (*ibidem*).

134. *Ibidem*. Cfr. S. AGUSTÍN *In Ioannem*, tr. XII, 13, CCSL 36, p. 129. No es de extrañar que los autores espirituales denuncien que existe una positiva *violencia* de los poderes de las tinieblas para reducir al silencio a quien, acusándose, escaparía de su envidia. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER comentaba en este sentido el episodio evangélico narrado en *Mt* 9, 32 ss.: hablaba del «demonio mudo», que actúa en la forma de impedir hablar, con una acción callada, no manifestada (cfr. *Amigos de Dios*, nn. 188-189).

La Confesión saludable resulta así particularmente alegre porque es siempre la victoria del Espíritu *Santificador*, la victoria de Cristo en la Cruz, la victoria del Hijo, *Luz de Luz*, la victoria de la Misericordia del Padre y la victoria del cristiano, que coopera activamente en la batalla que se libra dentro de su propio corazón. La Confesión es, por último, la derrota del poder de Satán: la derrota de la Tiniebla, de la Mentira, de la esclavitud del pecado, de la esterilidad de la negación.

La confesión de los pecados y la absolución sacramental permiten experimentar *de modo concreto* que «Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado» (*Dei Verbum*, 4); porque en esta acción sacramental se produce la revelación de cada pecado cometido —su concreta desvelación y desenmascaramiento— y, simultáneamente, la revelación de una Misericordia de Dios que alcanza los últimos entresijos de la existencia humana necesitada de salvación.

La Confesión es el remedio más adecuado, establecido por la Sabiduría y Bondad divinas para reparar el daño real y multiforme que el pecado causa en el espíritu humano. Confesar es un *hacer la verdad* que revela el pecado —lo detecta y lo acusa—, frenando en su raíz la dinámica de ocultación que le era característica. De este modo, el signo sacramental que opera el perdón mantiene un exacto paralelismo con el plano operativo del Sacramento: cuando la tiniebla es iluminada, el pecado es perdonado por Cristo.

En la confesión, auténtica revelación e iluminación que protagonizan los cristianos, éstos se manifiestan como «hijos de la luz» (1 *Thes* 5,5; *Eph* 5,8; *Io* 12,36).

La exigencia de la Iglesia sobre la necesaria *integridad formal* de la Confesión responde a la exacta conciencia de que la Penitencia es algo más que una sentencia arbitraria de perdón. El perdón jurídico no cubre extrínsecamente una naturaleza corrompida por el pecado. *Necesariamente* el perdón debe corresponderse con la condición de posibilidad ética y ontológica del perdón, que es la *conversión* y ejercicio de la penitencia *por el pecador*. Esta conciencia de la sustancia profunda del Sacramento depende de la profunda intelección del *misterio del pecado*, como realidad que afecta al *ser* del hombre, a la nuclearidad de su libertad, a su corazón.

El perdón de Dios coincide con la *curación del pecado* y la con-

fesión es el ejercicio medicinal por el cual el hombre, movido por el Espíritu Santo, expulsa de sí al espíritu inmundo, vomita el pecado y digiere su propia enfermedad. A la vez este ejercicio de la confesión es el que Dios elige entre otros posibles como *compensación* humana en orden a restablecer la amistad perdida y otorgar el perdón. Así, Dios revela perfectamente que el motivo del perdón es su amor al hombre: porque perdona *siempre que el hombre quiere curarse del pecado*, es decir, cuando el hombre no obstaculiza el perdón. Dios perdona siempre que *puede* perdonar, siempre que lo permite el ejercicio de la libertad del hombre. Si esto es así, se comprende que sólo haya perdón de cada pecado, en cuanto hay curación de cada pecado a través de la confesión de cada pecado. Por eso la Iglesia es veraz cuando enseña que la salvación humana precisa ordinariamente la confesión de todos los pecados ¹³⁵.

135. Gracias a la confesión del pecado se logra «la eliminación de sus múltiples raíces en el corazón del hombre. Ahora bien, esto no es posible si el penitente no abre su conciencia a Cristo por medio del sacerdote, para verse libre de las ataduras del pecado...». (*De reconciliatione...*, Instrumento de trabajo para el Sínodo de los Obispos de 1983, cit., n. 35).